المشكاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الأول ـ 2003

التأويل والتنوير :
دراسة في مشروع نصر حامد أبو زيد

أ. السيد ولد أباه *

ما انفك المفكر المصري المعروف «نصر حامد أبو زيد» يثير في الأعوام الأخيرة ضجة متزايدة، خلفتها كتاباته السجالية، التي انتقلت من أروقة الجامعات إلى قاعات المحاكم، على الرغم من أن أعماله الأكاديمية الرصينة الأولى (أغلبها أطروحات أو أبحاث جامعية) لم تكن تهيئه لأن يكون أحد نجوم المعترك الإيديولوجي المحتدم حاليا في الساحة المصرية.

والمعروف أن الضجة الكبرى التي ألمحنا إليها، بدأت عندما عرض أبوزيد بعض أعماله لغرض الترقية التربوية، فرفضت لكونها تحمل «أراء منحرفة من الوجهة العقدية الإسلامية»، ثم تطورت الأمور إلى حد رفع الدعوى القضائية ضده باعتباره «مرتدا عن الإسلام»، يجب التفريق بينه وبين زوجته، مما اقتضى في النهاية رحيله من مصر وإقامته الإضطرارية في منفاه الهولندي [1].

---

* الأستاذ السيد ولد أباه : أستاذ الفلسفة بجامعة نواكشوط - موريتانيا -

(1) حول الظروف التي اكتنفت هذا الموضوع راجع حواره مع صحيفة الحياة (16 سبتمبر 1996). وكذلك المقدمة الطويلة التي وضعها للطبعة الثانية من كتاب «نقد الخطاب الديني» ويرد في منتقديه، ويرد فيه تقرير لجنة الترقية بقسم اللغة العربية. طبعة سينا للنشر - القاهرة 1994 .

والعملان اللذان قد أثارا الجدل الواسع، هما كتاب مختصر بعنوان «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» [2]. ودراسة مطولة حول «نقد الخطاب الديني» [3].

وقد تلا هذان العملان كتاب آخر بعنوان «النص» السلطة، الحقيقة، [4] يندرج في السياق السجالي نفسه، ويضم مجموعة الدراسات التي نشرها في السنوات الخمس الأخيرة.

تنضاف هذه المؤلفات إلى عمليه الجامعيين الأولين، المتعلقين كلاهما بتأويل القرآن :ففي حين يعالج أولهما «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» [5]، يتناول ثانيهما «فلسفة التأويل لدى ابن عربي» [6].

وهكذا نلاحظ من خلال هذا الاستعراض المقتضب لعناوين مؤلفات أبو زيد أنها تندرج بكاملها في إطار المبحث التأويلي، فتشتغل على النصوص الإسلامية (الوسيطة والحديثة)، وتقوم أنماط قراءتها وتفسيرها، وإن كنا ندرك اختلافا جليا في المنحى المنهجي بين أعماله الأولى الخالية من الغائية الجدالية، وأعماله الأخيرة المتطبعة بالحس النضالي الحاد.

وقبل أن نتناول هذه المؤلفات عرضا وتقويما، نبادر برسم الإطار التحليلي الأوسع الذي تنتمي إليه إشكالية أبو زيد، مركزين من بعد على مفاهيم «النص» و«الخطاب» لديه، كاشفين عن الأدوات والنماذج المنهجية

---

(2) نصر حامد أبو زيد : الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية - سينا للنشر القاهرة 1992 .

(3) نشرت دار المنتخب العربي بيروت الطبعة الأولى ونحيل في هذا البحث إلى الطبعة الثانية (سينا للنشر القاهرة 1994).

(4) نصر حامد أبو زيد : النص، السلطة، الحقيقة، - الطبعة الأولى المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء 1995 .

(5) نصر حامد أبو زيد : الإتجاه العقلي في التفسير : دراسة في قضية المجار في القرآن عند المعتزلة - دار التنوير ببيروت ط 2 - 1983 .

(6) نصر حامد أبو زيد :

التي يستخدمها، منتهين بالتساؤل عن طابع الطرافة والجدة في هذه الأعمال، التي سنسعى للنظر إليها بعيدا عن المناخ السجالي الذي ظهرت داخله وقرئت فيه.

أولا - إشكالية التأويل في الفكر العربي المعاصر :

لم تكن إشكالية التأويل وقراءة النص التراثي من الإشكاليات المحورية التي شغلت الفكر العربي الحديث في مراحله الأولى، على الرغم أن سؤال «الهوية والتحديث» الذي هيمن على هذا الفكر وثيق الصلة بالهم التأويلي.

بيد أن أنماط التعامل مع التراث، تراوحت بين محاولة القراءة الإستنساخية (المباشرة) للنص الديني ومحاولة التماهي معه، دون إدراك المسافة التاريخية التي تفصلنا عنه وبين الاختزال التحديدي أي النظر إلى النص من حيث هو انعكاس لمحددات اجتماعية أو ظرفية وبالتالي إغفال خصوصياته ورهاناته الذاتية وآفاقه الدلالية [7].

إلا أن العقدين الآخرين، عرفا إقبالا متناميا على المبحث التأويلي، من منطلق أحدث الفتوحات الإبستمولوجية والفلسفية ومناهج العلوم الإنسانية، التي أعادت الاعتبار للنص، ووضعت طرقا ومقاربات شتى لقراءته ورصده من حيث منطقه الداخلي، وأبعاده الدلالية.

وهكذا برزت مشاريع متكاملة لقراءة التراث، من حيث هو نسق كلي. عملت على تحقيبه وتصنيف أنظمته المعرفية ومجالاته التداولية

(7) قارن بمحمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية - مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط 4 - 1992 (ص 11 - 12).
وكذلك مقدمة كتابه «نحن والتراث» - دار الطليعة، 1980 .

وأبرزها أعمال محمد عابد الجابري [8] ومحمد أركون [9] وحسن حنفي [10] وطه عبد الرحمان [11] وعلي حرب [12]، فهذه الأعمال على اختلافها في المسلك والنتيجة، تلتقي في هذا الهم التأويلي، وتستند إلى المناهج المعاصرة في قراءة النصوص واستنطاقها. ويمكن أن نلخص باقتضاب هذه المحددات المنهجية في العناصر التالية :

1 - فلسفات التأويل التي ظهرت امتدادا للإشكالات التي طرحها «سادة الشك»، حسب عبارة بول ريكو، وهم «ماركس» فرويد، نيتشه». فلقد قوضت هذه الفلسفات وهم مطابقة النص مع محالة الدلالة الثابت، ووفرت عدة تحليلية غير مسبوقة لها الأثر الأكبر على ضبط استراتيجيات المعنى من حيث هي رهانات تتشابك والمسارات الحيوية والنفسية والإنتاجية. وكما يقول ميشيل فوكو : «إن ماركس وفرويد

---

(8) لعل أهم كتبه ثلاثية :

نقد العقل العربي :

- تكوين العقل العربي دار الطليعة - بيروت - 1985
- بنية العقل العربي - المركز الثقافي العربي - بيروت 1985 .
- العقل السياسي العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1990 .

(9) راجع كتابه : نقد العقل الإسلامي الذي ترجم للعربية بعنوان : تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ترجمة : هاشم صالح) - مركز الإنماء القومي بيروت 1986 .

(10) راجع عمله الموسوعي : من العقيدة إلى الثورة (5 مجلدات) - دار التنوير 1988 . قارن بمقالنا : «التنوير والتأصيل : قراءة في أعمال حسن حنفي»، المستقبل العربي العدد 167 - يناير 1993 .

(11) راجع كتابه :

فقه الفلسفة - المركز الثقافي العربي الدار البيضاء / بيروت، 1995

(12) راجع على الخصوص ثلاثية «النص والحقيقة» :

- نقد النص المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - بيروت 1993،
- نقد الحقيقة المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - بيروت 1993،
- الممنوع والممتنع : نقد الذات المفكرة - الدار البيضاء - بيروت 1995 .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن أعمال علي حرب لا تطمح إلى تأسيس مشروع فكري متكامل، بل تأبى هذا الطموح وترفضه، لكنها تشكل إحدى أبرز الإسهامات في مجال الدراسات التأويلية العربية المعاصرة.

ونيتشه لم يضيفوا دلائل جديدة للعالم الغربي، إنهم لم يضيفوا معنى جديدا على أشياء لم يكن لها معنى، وإنما غيروا في الحقيقة الدليل وبدلوا الكيفية التي بإمكان الدليل أن يؤول بها»[13]. فلئن كانت الفلسفة منذ ديكارت أدركت أن الأشياء هي موضوع شك، وأنها ليست في حقيقتها كما تبدو في الظاهر، ولكنها تتشكك في الوعي واقترانه بالمعنى فإنها قد أصبحت تشكك في الوعي ذاته انطلاقا من «أساتذة الوهم» (حسب عبارة ديكور).

ولئن كان المنهج الجدلي الماركسي قد سيطر طيلة العقدين الأولين اللذين تليا الحرب العالمية الثانية على طرائق العلوم الإنسانية والتوجهات الفلسفية، متقاسما من بعد النفوذ مع الإتجاهات النفسانية الفرويدية، فإن الحقبة الموالية شهدت «اكتشاف» فلسفة نيتشة، وإعادة الإعتبار لها، من منطلقات عديدة متباينة، لعل أبرزها فلسفات هايدغر[14] وميشيل فوكو[15] وجاك دريدا[16] وجيل دولاز[17]، فضلا عن المناهج التأويلية لدى لفيناس وريكور[18] التي ارتادت الآفاق الرحبة التي دشنتها المقاييس النتشوية - الهايدغرية.

(13) Michel Goucault : Nitzsche, Freud, MARX-In cahiers de Royaumont-Minuit, Paris : 1967

(14) قد يبدو من الغريب ربط فلسفة هايدغر بأفكار نيتشة، باعتبار قراءة هايدغر «النقدية» لنيتشه (من حيث هو آخر الفلاسفة الميتافريقيين) - راجع كتابه : Nietzsche (2 Tomes) Gallimard, Paris, 1984.

(15) راجع : السيد ولد أباه : التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو - دار المنتخب العربي - بيروت 1994 .

(16) راجع كتبه: L'écriture et la différence - Seuil, Paris, 1967 De la grammatologie - Minuit, Paris, 1967.

(17) راجع له :
Différence et Répétition PUF, Paris, 1968 -
Logistique du sens - Minuit, Paris, 1969.

(18) راجع :
Emmanuel Levinas : Totalité et Infini - Nihjoff, La Haye, 1969 -
Quatre Lectures Talmudiques - Minuit, Paris, 1969 -
Paul Ricœur : De l'interprétation Seuil, Paris, 1969.

ودون الخوض بالتفصيل في إجلاء هذه المقاييس، نكتفي بالقول أنها تضع أسس نظرة تأويلية جديدة، دعاها نتشه بالجينالوجيا، وتعنى هذه المقولة في آن واحد «قيمة الأصل وأصل القيمة»، أي البحث في شروط تكون المفاهيم من حيث هي «أعراض» لعلاقات المعرفة والسلطة التي تشكل رهانات الحقيقة.

وتحفل نصوص نتشه بشذرات تشكل في مجموعها قراءة متكاملة للنصوص الفلسفية من أفلاطون إلى كانط، تقدم نماذج حية عن هذا المسلك التأويلي، الذي يتجاوز خط «تاريخية العقل، (هيغل) ويعوضه بالبحث في تاريخ الحقيقة ذاتها [19].

أما هايدغر الذي اشتغل طيلة مساره الفكري على النصوص الفلسفية، فيقوم نهجه «الأستذكاري» على انقاض النظرة التاريخانية الهيغلية (وحدة العقل والتاريخ = مفهوم الحضور)، مواصلا نهج «تدمير» Destruction الميتافيزيقا، انطلاقا من مقولة «الإختلاف الأنطولوجي بين الكائن والكينونة [20].

إنه النهج نفسه الذي يتواصل مع «حفريات» فوكو و «تفكيكية» دريدا، مما شكل اتجاها فلسفيا واسعا، لا يمكن أن نطلق عليه مدرسة بالمعنى الضيق للعبارة، وإن كانت بعض التصنيفات المبسطة تطلق عليه «مدرسة الاختلاف» أو ما بعد الحداثة».

2 - إبستمولوجيا القطيعة : التي واكبت التحولات العلمية الكبرى الأخيرة، فنأت عن النزوع الوضعي، واعتبرت النظرة التجريبية «عائقا

---

(19) راجع :

Gaston Bachelard : Le Nouvel esprit scientifique (17è édition), Paris, 1987.
Canguilhem (Georges) : Etudes d'histoires et de philosophie des sciences (3è édition) VRIN Paris, 1975.

(20) قارن : عبد السلام بنعبد العالي : هايدغر ضد هيغل : التراث والاختلاف ط1 - دار التنوير - بيروت 1985 .

إبستمولوجيا»، باعتبار أن القانون العلمي مبنى وليس ثانويا في الظاهرة الطبيعية، ومن ثم أرست النظرة التاريخية للعالم، لا من حيث هو تراكم، بل انقطاع وانفصال، وبذلك قوضت أوهام «التطابق» (بين القانون ومرجعه)، و «اليقين العلمي» و«الإدراك الموضوعي المجرد» للظاهرة. ذلك هو النهج الذي تلمسه لدى «غاستون باشلار» و «جورج كانغليم» [21]، وقد كان له الأثر الأكبر في مناهج التأويل في مختلف العلوم الإنسانية (تطليق النزعة التطويرية الساذجة التي هيمنت على الفكر الأنتربولوجي الفرنسي والنظرة الوضعية المبسطة التي عرفت بها السوسيولوجيا الأنغلوسكسونية).

3 - التاريخ النقدي الحديث : الذي تشكل في أحضان «مدرسة الحوليات» الفرنسية، مركزا على السلاسل الحديثة الطويلة، والثوابت والفترات الطويلة، كاشفا عن طبقات رسوبية متباينة، لكلّ منها إيقاعها الزمني، موجها النظر نحو مختلف المسارات الطبيعية والمجتمعية، باعتبارها تستحق فضول المؤرخ، بدل انحصاره في المعارك والوقائع السياسية [22].

4 - المدرسة البنيوية : التي انطلقت من الدرس اللساني الحديث كما صاغه «فرديناند دسوسير»، ثم وجدت امتداداتها في انتربولوجيا «كلود ليفي - شتراوس». والتحليل النفسي لدى «جاك لاكان». وفي فلسفة «لويس التوسير».

ومع اعتبار اختلاف منحى هذه الإتجاهات ومضمونها التي سطلق عليها ببعض الغموض مقولة «البنيوية». فإنها ترتكز في مجملها على

(21) راجع :
Gaston Bachelard : Le Nouvel esprit scientifique (17è édition), Paris, 1987.
Canguilhem (Georges) : Etudes d'histoire et de philosophie des sciences (3è édition) VRIN Paris, 1975.

(22) راجع في هذا السياق :
1969 - Fernand Braudel : Ecrits sur l'histoire, Paris flammarion
Paul Veyne : Comment on écrit l'histoire - Seuil Paris, 1978 (2è édition).

النظرة النسقية التي تتلخص في رصد الثوابت البنيوية المؤسسة للتشكيلات الإجتماعية والنظرية والبحث على دلالتها انطلاقا من العلاقات التزامنية بين عناصرها المرتبطة بعلاقات اختلافية عضوية [23].

وبالإضافة إلى هذه الخلفية المنهجية الرباعية التي كانت حاسمة بحسب اعتقادنا في تجديد النسيج النظري للفكر العربي المعاصر، لا بد من الإشارة إلى العديد من الدراسات الأكاديمية المدرسية التي استلهمت جوانب أخرى شتى من مناهج العلوم الإنسانية الغربية، وإن كانت لا تهمنا في هذا الحيز المحصور بالأنساق والمشاريع الفكرية التي هيمنت على الساحة الثقافية العربية العامة.

وهكذا نلمس بوضوح حضور فلسفات التأويل ما بعد الهيغلية في تجلياتها المتنوعة (هايدغر - فوكو - دلوز - دريدا ...) في ثنايا نصوص وكتابات تيار «فكر الاختلاف» العربي، ومن أبرز رموزه عليّ حرب ومطاع صفدي وعبد السلام بنعبد العالي وفتحي التريكي وعبد الكبير الخطيبي ...، مع تفاوت واضح في القدرة على توظيف هذا المسبك في قراءة وإنارة نصوص التراث العربي الإسلامي [24].

---

(23) راجع في هذا السياق :

C.L. Strauss : Anthropologie structurale Plon, Paris, 1958 -
J. Lacan : Ecrits Seuil, Paris, 1966 -
L. Althusseur : pour MARX Maspero, Paris, 1965.

وقد عزفنا عن ضم ميشيل فوكو إلى قائمة أقطاب البنيوية، على غرار ما هو معهود لاعتقادنا زيف هذا التصنيف الشائع، ولو كانت أعماله الأولى حملت بعض بصمات النظرة، البنيوية.

حول البنيوية إجمالا راجع

M.)j.Piaget : Le structuralisme; Que sais)je PUF, Paris, 1968.

اديث كيروزيل : عصر البنيوية من ليفي - شتراوس إلى فوكو - ترجمة - جابر عصفور - دار عيون المقالات - ط 2 - الدار البيضاء 1986 .

(24) تبلغ هذه القدرة الإبداعية مداها في كتابات على حرب - راجع مثلا كتابه : التأويل والحقيقة - دار التنوير - بيروت 1985 .

وفي حين يظل حسن حنفي وفيا للنهج السبينوزي - الفينمولوجي في سعيه «لإعادة بناء النصوص الدينية» فإن الجابري وأركون يلتقيان إجمالا في عدتهما التحليلية المرتكزة على استثمار مقولات ومعايير المنهجين البنيوي والتاريخي النقدي، مع ملاحظة كثافة واتساع الإحالة المرجعية لدى أركون، وميل الجابري إلى محض التوظيف الإجرائي العام للمقاييس الإبستمولوجية التي ينطلق منها.

فاستراتيجية «نقد العقل» لدى الجابري تتلخص - كما يوضح في مقدمة كتابه «نحن والتراث» - في خطوات أربع هي :

1 - إرساء «القطيعة الإبستمولوجية» مع القراءة التراثية للتراث.

2 - تطبيق منهج ثلاثي (المعالجة البنيوية - التحليل التاريخي - الطرح الإيديولوجي) بغية حل مشكل الموضوعية التي يقتضيها فصل المقروء عن القارئ.

3 - الرؤية الاستشرافية لضمان استمرارية العلاقة بالموضوع المقروء [25].

أما «الإسلاميات المطبقة» التي يقترحها محمد أركون، فتشمل الخطوات الثلاث التالية :

1 - المقاربة السيمائية اللغوية في قراءة النصوص من حيث هي علامات لغوية، يتعين النظر إليها انطلاقا من مقولات اللسانيات والسميولوجيا.

2 - المقاربة التاريخية والسيوسيولوجية : إبراز تاريخية الممارسات الثقافية والاجتماعية الإسلامية الوسيطة، وعلى رأسها النصوص المقدسة، انطلاقا من التاريخ النقدي الجديد.

---

(25) محمد عابد الجابري : نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - ط 5 - الدار البيضاء / بيروت - المركز الثقافي العربي 1986 ص 26 - 19 .

3 - إعادة تأويل التيولوجيا الإسلامية بحسب مقاييس الأنتربولوجيا الدينية الجديدة وعلم نفس المعرفة الحديث [26].

ولئن كان الجابري يحجم - عن وعي وقصد - عن تسليط منهجه النقدي على النصوص الدينية المؤسسة (القرآن الكريم والسنة النبوية)، مكتفيا برصد أنماط وخلفيات قراءاتها وتأويلها في سياق الممارسات النظرية - الإيديولوجية المتعاقبة في تاريخ الدولة الإسلامية، فإن محمد أركون ينجز بعض المحاولات التطبيقية في قراءة النصوص القرآنية [27].

وإن كان يكتفي غالبا بإثارة الإشكالات واقتراح المهمات البحثية دون تجسيدها، أو كما يلاحظ عليّ حرب فإنه «لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقديم فرضيات للعمل» [28].

وهكذا يمكن القول بعد إمعان النظر في الأنساق التأويلية التي يقدمها الجابري وحنفي وأركون، إنها للخطاب فحسب فتوحات الفلسفات والعلوم الإنسانية الحديثة، إلا أنها لم تتقدم خطوات كبرى في قراءة واستنطاق النص الديني المؤسس (أو النص الأول حسب عبارة أدونيس)، بل

---

(26) محمد أركون : الفكر الإسلامي، قراءة علمية - ترجمة : هاشم صالح - مركز الإنماء القومي - بيروت 1987 ص : 47 -32 .

(27) راجع كتابه :

Lecture du Coran Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

ويوضح نهجه في قراءة القرآن في هذا الكتاب يقوله : إنما يهمه هو وضع «معرفة تاريخية تتحرى في تتبعها لكل حقبة وكل مجموعة بشرية بدون حكم مسبق تقويم الجوانب المتعلقة بالوحي والحقيقة والتاريخ العيني، أو بعبارة أخرى جوانب الأسطورة والعقل والحدث في مسيرة البشرية» (ص 23).

(28) علي حرب : محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي - «نقد النص» - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء / بيروت 1993 ص 81 .

ظلت سجينة الإشكالية التنويرية المهيمنة على الفكر العربي المعاصر (أي إعادة تقويم الصلة بالتراث لدفع النهضة العربية وتحقيق التطلعات التحديثية).

فهل يشكل مشروع نصر حامد أبو زيد في قراءة وتأويل «النص الديني» و«نقد خطابه» استثناء عن هذا التوجه، كما يقدم لنا في كتاباته الأخيرة المثيرة للجدل.

ثانيا - مفهوم النص الديني لدى حامد أبو زيد :

لا يعني أبو زيد بتحديد «النص» من منظور اللسانيات والسيميولوجيا الحديثة» لا يرجع إلى الأنساق التأويلية التي عنيت في سياق العلوم الإنسانية بدراسة الجوانب والدلالات الإيحائية والرمزية للنص الديني [29]، بل يحصر اهتمامه بالنصوص الإسلامية، ويصدر في تعريفها وتصنيفها من المنطلقات التراثية نفسها، مع الحرص على الكشف عن سياقاتها التاريخية والإيديولوجية، انطلاقا من نظرة عامة حول الطابع المحايث للنصوص المقدسة (بغض النظر عن مصدرها الإلاهي أو النبوي).

وبالرجوع إلى دراسة «النص والتأويل (في اللغة والثقافة) التي يضمنها الإطار المنهجي لمقاربته للنص الديني، نجد الخطوط التفصيلية لهذه النظرة.

ففي هذه الدراسات يحيل إلى المعاجم اللغوية العربية القديمة، متتبعا تطور الإستخدام اللغوي لعبارة «نص»، انطلاقا من دلالتها الحسية الأصلية، (الرفع والسير الشديد) انتهاء بمعناها الإصطلاحي (الإستناد والتوقيف)، مستنتجا من استقراء مختلف الدلالات التي يوردها «لسان العرب» لابن منظور إلى أنها تحيل في عمومها إلى معنى «الظهور والإنكشاف».

---

(29) راجع الملاحظة الهامة عن هذه المفاهيم التي يقدمها عبد الباقي الهرماسي في بحثه «علم الإجتماع الديني : المجال - المكاسب - التساؤلات - ندوة الدين في المجتمع العربي مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1990 - ص 15 - 31 .

ولذا فإن علماء الأصول والفقه والتصرف قد اجمعوا على النظر إلى النص بمعنى «الواضح البين الذي لا يحتمل التأويل»، في مقابل «الاحتمالي» الذي يقبل تعدد النظر والقراءة، ولذا يستنتج أبو زيد أن الدلالة التراثية لمقولة النص تختلف جذريا عن التصور اللساني المعاصر الذي هو - كما يقدمه باقتضاب - وعمومية «سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة وسواء كانت تلك العلامات باللغة الطبيعة - أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصا».[30].

ولتبيان منهجه في قراءة النص الديني والدفاع عنه، يدخل أبو زيد في سجال متواصل مع أطروحات «الخطاب الديني» الذي يوجه إليه جملة انتقادات جوهرية تتلخص في دعوى «إهدار السياق» التاريخي الاجتماعي للملفوظات الدينية، في مقابل المنهج الذي يقترحه وهو تأسيس «وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين انتاجها للدلالة». وفي حين يتناول أبو زيد في كتابيه «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية» و «النص» السلطة، الحقيقة» نقد المقومات المنهجية لاستراتيجية التأويل لدى مفكري الإسلام في العصر الوسيط، يركز في أكثر مؤلفاته سجالية وإثارة «نقد الخطاب الديني» على مقولات ومنطلقات تيارات «الإسلام السياسي» المعاصرة.

1 - نقد الخطاب الأصولي :

ينضاف أبو زيد إلى غيره من الدراسيين المعاصرين في إعطاء مكانة محورية، متميزة للنهج الأصولي في نظام الثقافة الإسلامية الوسيطة، من حيث كونه أرسى القواعد النهائية لقراءة النص الديني وحصر دلالاته،

(30) راجع هذه التفريقات في فصل :
«النص والتأويل» (في اللغة والثقافة) - من «النص» السلطة، الحقيقة، المركز اليقافي العربي - الدار البيضاء / بيروت 1995 (ص : 149 - 171).

بتكريس النزعة النقلية «المغلقة» في مقابل التوجهات العقلانية «المقموعة» في تاريخ التراث العربي الإسلامي.

ويطلق أبو زيد على هذه النزعة الأصولية التى صاغت كيفية بنية العقل الإسلامي عبارة «الإيديولوجيا الوسطية»، وأبرز رموزها ثلاثة : الشافعي (وهو أهمهم وأبلغهم تأثيرا في مجرى الثقافة الإسلامية) والأشعرى (في مجال العقيدة) والغزالي (في مجال الفلسفة والفكر).

5 - فما يريده أبو زيد هو دحض القول بـ «جوهرية» هذه النزعة الوسطية وهو قول من شأنه أن «يرفع تيارا فكريا ذا سمات وملامح إيديولوجية - في سياقه التاريخي الإجتماعي - إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة. ولا يتأتى هذا الكشف إلا ببيان الطبيعة الإيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي التراثي أولا، حتى يتعرى من ثياب القداسى التي ألبست له في تاريخنا الثقافي والعقلي» [31].

في هذا السياق يعمد أبو زيد إلى تنزيل فكر الشافعي في سياق الصراع الفكري المحتدم في عصره (بين أهل الرأي والحديث في مجال الفقه والشريعة وبين المعتزلة والمشبهة والمرجئة في مجال العقيدة) والصراع القومي الإيديولوجي من جهة أخرى النزاع الشعوبي بين العرب والفرس والصراع الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي المتعدد الأوجه).

وعندئذ يبدو الشافعي المسؤول عن تقنين أصول الشريعة وفق اتجاه نقلي يقوم على تحويل السياقات اللانصية إلى المجال النصي، مما ينتج عنه تقييد الاجتهاد العقلي وتضييقه بحصره بنص مستحدث، انسياقا وراء نوازع إيديولوجية، يجتهد أبو زيد في إبرازها من خلال تحليل مفصل لمصادر الأصول (الكتاب والسنة والإجماع والقياس). كما تقدمها «رسالة» الشافعي.

---

(31) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية - سينا للنشر - القاهرة 1992 ص 6 .

فبخصوص المصدر الأول (الكتاب)، يتوقف أبو زيد عند هاجس «تأصيل العروبة» النص المقدس لدى الشافعي (انكار وجود ألفاظ أعجمية في القرآن)، معتبرا أنه يصدر عن «منظور إيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي. من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصد آليات انتاج الدلالة في بنية النص ذاتها» [32].

وبخصوص المصدر الثاني (السنة)، يرى أبو زيد أن الشافعي لم يكن همه الدفاع عن حجية الحديث النبوي والانتصار له، بقدرما كان يسعى إلى دمج نص ثان في بنية النص القرآني، متجاهلا «بشرية الرسول» صلى الله عليه وسلم، (تأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ المطلق)، مستخدما آليتين من آليات السجال المعروفة لدى المتكلمين :

- مجابهة النص بنص مثله

- آلية التأويل : تأويل النص الخلافي لينطق بما يراد منه.

ويعلق أبو زيد على هذا التوجه بقوله : «لكن توحيد الشافعي بين وحي القرآن ووحي السنة لا يستقيم له، خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الإلزام، لأن النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشارفة آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغا للوحي وشارحا له.

إن التعامل مع شخص الرسول بوصفه «مشرعا» مستقلا عن المشرع الموحي يستند في فكر الشافعي إلى وجود نمطين من الوحي ... هما الوحي القرآني ووحي السنة» [33].

أما المصدر الثالث (الإجماع) فهو مفهوم «ملتبس» لدى الشافعي - حسب أبو زيد - باعتباره يخلط بينه وبين التواتر من جهة، كما أنه من

(32) المرجع نفسه ص : 27 - 28 .

(33) المرجع نفسه ص 45-46 .

جهة أخرى راجع إلى نظرته المتسعة للسنة التي تكاد تشمل إجماع جيل الصحابة. وهكذا ينتهي الشافعي إلى تجاهل وتمويه الطابع الاختلافي الحي لدينامية تشكل الأمة فكريا وإيديولوجيا، وذلك «بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة» أي بمعنى آخر أنه يحوّل الأعراف والتجارب المجتمعية إلى نصوص لها قداسة ويقينية النص المقدس (الكتاب)، فتضيق عندئذ قابلية الاجتهاد وأعمال العقل، مما يعتبره أبو زيد ردة فعل إيديولوجية تجاه التيار العقلاني المتنور الذي كان يصارع في فترة عصر التدوين الأولى [34].

أما القياس الذي يفترض أنه باب الإجتهاد الرئيسي، فلا يتسع هامشه لأكثر من «دائرة اكتشاف ما هو موجود في النصوص بالفعل من الأحكام» إلا أنه مجرد جهد محدود في إستنطاق النص، لا يتجاوز مستواه الظاهر وآفاقه الدلالية المباشرة، كما أنه هو الشكل الوحيد المسموح به من الاجتهاد [35].

وينتهي أبو زيد من عرضه المفصّل لنظرية الأصول الشافعية إلى القول : «هذه الشمولية التي حرص الشافعي إلى القول : «هذه الشمولية التي حرص الشافعي على سنها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ما سبق رباطا محكما - تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته» [36].

نستنتج من دراسة أبو زيد لرسالة الشافعي، أن ما ينتقده لدى مؤسس المنهج الأصولي هو قيامه بتوحيد الدين والتراث، من خلال إدماج

---

(34) لمرجع نفسه ص 85-90 .

(35)المرجع نفسه ص : 93 - 109 .

(36)المرجع نفسه ص : 110 .

السنة النبوية (بدلالتها الواسعة) وخبرة الجيل الأول من الأمة (الصحابة) في القاعدة المكونة للتشريع.

إن موقف الشافعي يندرج - حسب أبو زيد - في سياق الصراع الذي كان محتدما بين «أهل الرأي وأهل الحديث» حول الصلة بين «سنة العادات» فمال الفريق الأول إلى التفريق بينهما، في حين ارتأى الفريق الثاني الدمج بينهما...

ولقد سلك أبو الحسن الأشعري المسلك نفسه، فحارب عقلانية المعتزلة ورفض مبدأ التحسين والتقبيح بالعقل، مكرسا «سلطة النقل».

وأكمل أبو حامد الغزالي المسار ذاته، فنزع إلى تقويض الفلسفة وتكفير وتبديع المشتغلين بها، ودعم بشكل نهائي الرؤية الأشعرية للعالم، مضيفا إليها «منظومة عرفانية غنوصية»، قائمة على الإلهام والوهب.

فالصراع إذن لم يكن مجرد صراع فقهي كلامي بل كان يستهدف «صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة. وإذا كان الإستناد إلى سلطة النصوص، يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما، فإن الإستناد لسلطة العقل يعني قدرة خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعابا مثمرا خلاقا - إنهما في الحقيقة موقفان من «التراث» يلوذ أولهما به محتميا من تقلبات الزمن وحركة التاريخ، لأنها حركة في إتجاه الأسوأ دائما ... بينما يهتم الثاني بالحاضر والواقع، بالحركة والصيرورة، دون أن يغفل فعالية التراث أو يتجاهلها»[37].

وهكذا فإن انتصار التيار الأصولي الأشعري في هذا النزاع العقدي - الإيديولوجي، هو الذي سمح بتحديد قوانين إنتاج المعرفة بحسب

---

(37) النص، السلطة، الحقيقة - ص : 18 - 19 .

سلطة النص، وحصر الجهود العقلي في آلية «توليد النصوص» التي جعلت من التراث الديني الإطار المرجعي الأوحد للعقل العربي.

2) نقد الخطاب الديني :

يستخدم نصر حامد أبو زيد مقولة «الخطاب الديني» للتعبير عن مختلف الحساسيات الفكرية والسياسية التي تنتمي للتيارات المدعوة تارة «الإسلام السياسي» أو «الإسلام الإحتجاجي» أو «الأصولية» حسب العبارة الشائعة.

ويرفض أبو زيد بقوة التمييز داخل هذه التيارات بين نزعات معتدلة ومتطرفة، معتبرا أنها تصدر عن نفس الآليات والمنطلقات الفكرية، وإن إختلف في درجة الإلتزام بها.

ويحمل أبو زيد هذه الآليات في العناصر الخمسة التلية :

1 - التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

2 - تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.

3 - الاعتماد على سلطة «السلف» أو «التراث»، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة - لا تقل في كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية.

4 - اليقين الذهني والحسم الفكري «القطعي» ورفض أي خلاف فكري - من ثم - إلا إذا كان الفرع والتفاصيل دون الأسس والأصول.

5 - إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة وعصر الخلافة التركية العثمانية»[38].

وللتدليل على أطروحته الشاملة، يحيل إلى مواقف شتى لمجموعة كبيرة من رموز الفكر الإسلامي، تتفاوت في علاقتها بتيارات «الإسلام

---

(38) نقد الخطاب الديني - سينا للنشر - القاهرة ط 19942 - ص : 67 - 68 .

الاحتجاجي»، وطبيعة تقويمها لأنظمة الحكم القائمة، وللأعراف والمسلكيات الحديثة.

ويرفض أبو زيد المهمات بين أطروحات «الخطاب الديني» وبعض اتجاهات الفكر التراثي (تغفل الوسائط التاريخية والمجتمعية التي تمكن من «إعادة إنتاج» الفكر التراثي من خلال مواقع إيديولوجية خاصة.

فبخصوص الآلية الأولى (التوحيد بين الفكر والدين)، يلاحظ أبو زيد أنها تصدر عن إهدار البعد التاريخي، من خلال إضفاء القداسة على الممارسة التأويلية المتجذّرة في الأرضية المجتمعية المحدودة، والمستندة إلى خلفيات معرفة ومنهجية ظرفية.

وعندئذ يبدو الإسلام نمطا متجانسا، له معنى أحادي ثابت، لا يتأثر بحركة التاريخ واختلاف المجتمعات [39].

و«الخطاب الديني» يتناقض في إنكاره النظام الكهنوتي في الإسلام، وحصره شرعية تأويل الآلية الثانية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) فتتلخص في رد مختلف الظواهر الطبيعية والمجتمعة إلى علة واحدة : «إحلال «الله» في الواقع العيني المباشر»، بما يعني «نفي الإنسان» و«إلغاء» القوانين للطبيعة والمجتمع، «ومصادرة» أنماط المعرفة غير الدينية.

فمثل هذا الخطاب إذن يتناقض مع حقائق العلم والمناهج التجريبية الموضوعية، ويرفض الإسهامات العقلية باختزال «العلمانية الأوروبية» في دلالة مناهضة الدين، واختزال الماركسية في الإلحاد والمادية [40].

أما الآلية الثالثة (الاعتماد على سلطة التراث والسلف) فتتمثل في تحويل أقوال العلماء المتقدمين واجتهاداتهم إلى نصوص يقينية لا تقبل الجدل، تتماشى مع الدين نفسه.

---

(39) المرجع نفسه - ص : 78 - 80 .

(40) المرجع نفسه - ص : 81 - 84 .

وتبرز فاعلية هذه الآلية في عملية الانتقاء والتوظيف النفعي لنصوص تراثية تضفي عليها صفة «الاستنارة» لغرض «هدر أبعادها التاريخية» وغالبا ما تكون الجوانب التي يركز عليها الخطاب الديني هي الأقل عقلانية والأبعد عن قيم الحداثة والتنوير»[41].

أما الآلية الرابعة (اليقين الذهني والحسم الفكري) فتبدو في طغيان النزعة الوثوقية وادعاء امتلاك الحقيقة الشاملة المطلقة، باعتبار أن الخطاب الديني يتوهم أنه جهة الاختصاص الوحيدة المؤهلة لتأويل النصوص المقدسة، مفترضا أن الإسلام قد عزل عن حركة الواقع، وأنه هو الحل الأوحد للمشاكل المتنوعة التي يعيشها المسلمون، دون إمعان النظر في العلاقة المعقدة المتشعبة بين الدين الواقع[42].

أما الآلية الخامسة) إهدار البعد التاريخي) فتبدو جلية في «وهم التطابق بين المعنى الانساني - الاجتهاد الفكري - الآني، وبين النصوص الأصلية» مما يؤدي إلى مخاطر حادة في مستوى العقيدة : (إضفاء القداسة على الإنسان والزمان وادعاء قدرة الوصول إلى القصد الإلهي).

ومن ذلك أيضا تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر»، مما ينتج عنه الهروب من الواقع واعتزاله والاستيلاء عليه في الآن الذي يعزل فيه الإسلام عن واقعه وتعامله مع حركة التاريخ[43].

ويربط أبو زيد هذه الآليات بمنطلقاتها الفكرية، التي تتلخص في مقولة «الحاكمية» ذات الحضور الكثيف في الأدبيات الإسلامية (خصوصا لدى المودودي وسيد قطب) ويرجع أبو زيد في تحديده لمفهوم «الحاكمية» إلى خلفياتها البعيدة أي احتواء الاتجاه السلفي على شرعية تأويل النص

(41) المرجع نفسه - ص : 84 - 86 .

(42) المرجع نفسه - ص : 78 - 80 .

(43) المرجع نفسه - ص : 94 - 99 .

الديني، مما نجم عنه إلغاء العقل لحساب النص» و«القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها».

وتقوم فكرة «الحاكمية» على مرتكزين أساسيين - حسب أبو زيد - هما :

محاربة العقل ورفض التعدية، ووضع «الإنسان» مقابل «الإلاهي» وتعميق الهوّة بينهما.

وينتهي أبو زيد على الحكم على فكر «الحاكمية» بأنه يعكس ظروف مماثلة لتلك التي ظهر فيها أول مرة (مع مراعاة المستجدات الحالية)، وهي استخدام الدين ورقة في الصراع على السلطة، أي نقل الصراع الأرضي إلى صراع ديني، بغية «تزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى سلطة». فمن شأن هذا المفهوم أن يفضي إلى «تكريس أشدّ الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفا»، إذ هو مجرد غطاء إيديولوجي للنزوع الاستبدادي والحرص على افتكاك السلطة بالقوة على حساب الحريات العامة والشخصية [44].

وفي سعيه لإجلاء محددات نظرة الخطاب الديني للنصوص، يقف أبو زيد طويل عند إلغاء البعد التاريخي» لهذه النصوص، والاكتفاء بفهم الفقهاء لها وحصر الاجتهاد في «شريحة رقيقة من النصوص» (النصوص التشريعية).

فالخطاب الديني بهذا الاختزال والتطبيق والتحجيم للآفاق الرحبة للنصوص، يفوته «ان النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلاهي لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها «تأنسنت» منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغيير، فالنصوص

(44) المرجع نفسه - ص : 101 - 119 .

ثابتة في «المنطوق» متحركة ومتغيرة في «المفهوم» وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدلية الخفاء والكشف» [45].

3 - منهج التأويل لدى أبو زيد :

على الرغم أن نصر حامد أبو زيد حصر اهتمامه في مؤلفاته الأكاديمية، بأنماط وآليات تأويل النص الديني المقدس (القرآن الكريم) سواء من خلال دراسة علوم القرآن، أو البحث في التفسير العقلي الاعتزالي (موضوع المجاز في القرآن)، أو عرض واستقصاء نهج التأويل العرفاني الصوفي للقرآن لدى ابن عربي، فإنه قليلا ما اهتمّ ببلورة وصياغة إطاره المنهجي النظري، بل إن الكتابات المذكورة تغلب عليها إجمالا القراءة الاستنساخية التلخيصية، وهاجس العرض والشرح. ولا نلمس بوادر مثل تلك الرؤية المنهجية، إلا في أعماله الأخيرة، التي يهيمن عليها الحس السجالي، وتتقلص فيها القيمة الأكاديمية.

ويدرج أبو زيد منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان «الوعي بالتراث»، أي دراسته من حيث «الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره» [46].

ومن هنا يتم النظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية ومجال تنزله العيني، أي من حيث هو «منتج ثقافي» لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع والتاريخ، حتى ولو كان مصدره إلهيا. فالوعاء اللغوي للرسالة الإلهية، يقتضي إدراك «أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك وتنظيمه، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص

---

(45) المرجع نفسه - ص : 118 - 119 .

(46) مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء / بيروت ط 3 1996 - ص 17 .

داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر» [47].

وتأسيسا على هذه المصادرة الأولية، التي تتكرر كثيرا في أعماله الأخيرة، يتم النظر في القرآن الكريم من حيث هو رسالة لغوية تقتضي علاقة اتصال بين مرسل ومتقبل، حسب نظام شفري، ولذا فإن الدراسة «العلمية» لهذا النص المؤسس تكمن في دراسة ظروف استقباله والمناخ الثقافي الذي يتم فيه ذلك الاستقبال، مع الوعي بعدم إمكانية دراسة المرسل.

ويعتمد أبوزيد في تحديد هذه العلاقة المعقدة المتشابكة (أو الجدلية حسب عبارته) ما بين النص والثقافة على المنهج اللساني اللغوي، من خلال إشارات عامة، لا تثبت اطلاعه الكافي على أهم نظرياته الحديثة. أي أن الإسهام اللساني في منهجه يتلخص في إبراز الوظيفة الإعلامية الاتصالية للغة، مع الميل الواضح إلى المسلك الفيللوجي - التاريخي (البحث في تطور السياقات الدلالية بحسب التحولات المجتمعية والرهانات الايديولوجية).

ويبدو هذا التأرجح الجلي بين التحليل اللساني الوصفي والتقويم الفيللوجي المعياري جليا في تحديد للعلاقة بين المفاهيم وأطرها المرجعية.

فلئن كان يعتمد مقاربة دسوسير F. De Saussure في النظر إلى العلامات اللغوية من حيث هي نظام إشاري يقترن فيه اعتباطيا الدال والمدلول، وبالتالي فإنها لا تحيل مباشرة إلى الواقع الخارجي الموضوعي، إذ أن المفاهيم والتصورات تعيد انتاج العالم ولا تعكسه [48]. إلا أن هذا البعد الثقافي يتقلص لصالح الوظيفة الإجتماعية للمنطوق، بما يذكر بالتصورات الماركسية التقليدية.

---

(47) المرجع نفسه - ص : 24 .

(48) راجع النص، السلطة، الحقيقة، ص : 75 - 80 .

وعلى الرغم أن أبوزيد يميز داخل الفضاء الثقافي بين المعرفي والإيديولوجي بقوله : «المعرفي بالمعنى الثقافي إذن هو الوعي الإجتماعي العام، بصرف النظر عن اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الإجتماعية، في حين أن الإيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع [49]، إلا أن فاعلية المعرفي تظل محدودة واستقلاليته عن الإيديولوجي تبدو نسبية هامشية، لا ترقى حتى إلى أطروحات دعاة «البنيوية التكوينية» (غولدمان وبياجيه) ذلك أن الإيديولوجي هو «عصب الرسالة»، والمحددات التاريخية هي معيار قراءة النصوص وتأويلها.

يقول أبوزيد : «أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر البشري، أي فكر بما في ذلك الفكر الديني، نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخي والحقائق الاجتماعية لعصره» [50].

من هنا تتبلور ضمنيا نظرية التأويل لدى أبوزيد، كما يطبقها في دراساته المختلفة حول أنماط تلقي النمط القرآني وقراءته، انطلاقا من قاعدة «تماثل» النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية، من حيث آليات الإنتاج المعرفي (التي يحكمها النسق الدلالي في حقبه معينة)، ومن حيث الآثار الاجتماعية - الإيديولوجية.

وبالرجوع إلى أكثر كتبه شمولية في تناول النص القرآني (مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن)، نلمس أجلى تجسيد لمنهجه التأويلي، الذي ذكرنا بأبرز مقوماته، ويتناول أبوزيد في هذا الكتاب ثلاثة مباحث عامة هي :

---

(49) المرجع نفسه ص : 99 .

(50) نقد الخطاب الديني ص : 197 .

1 - النص في الثقافة (مفهوم الوحي - نمط تلقيه - المكي والمدني - أسباب النزول - الناسخ والمنسوخ).

2 - «آليات النص» (الإعجاز - المناسبة بين الآيات والسور - الغموض والوضوح - العام والخاص - التفسير والتأويل).

3 - «تحويل مفهوم النص ووظيفته» (أنماط التأويل ومستوياتها ومكانة الفقهاء والمتكلمين).

ويبذل المؤلف جهدا كبيرا في العودة إلى المراجع التراثية المعتمدة (السيوطي والزركشي والزمخشري والطبري والجرجاني...)، فيلخص من خلالها المقولات والمقاييس المألوفة في علوم القرآن الكلاسيكية، مع مراعاة تأويلها بحسب المنطلقات المنهجية التي يقترحها، لكنه ينتهي في الغالب إلى تكرير واستعادة مستنسخات وأحكام قيمية مبثوثة في الدراسات الإسلاموجية العتيقة (سواء لدى المدرسة الاستشراقية أو بعض الكتابات العربية الجريئة).

من ذلك مثلا الربط بين ظاهرتي «الشعر والكهانة» المعروفتين في السياق الجاهلي بظاهرة الوحي الديني : «ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية. فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري» [51].

وكذلك تفسيره لإسناد الإسلام إلى المرجعية الحنفية (دين إبراهيم)، باعتباره بحثا عن «دين يحقق هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى» [52].

---

(51) مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن ص : 34 .

(52) المرجع نفسه : ص : 65 .

ومن ذلك أيضا الربط بين استراتيجيات التأويل لدى الفقهاء وصلاتهم بالصراعات المجتمعية - الإيديولوجية، فخلافاتهم العقدية هي من هذا المنظور «نتيجة للشقاق والتعدد الإيديولوجي وليس سببا» [53]، ومن ثم تحامله على الغزالي الذي «قدم للعالم وسيلة الخلاص بسلوك طريقة الآخرة، وقدم للطبقات المسيطرة - للحكام والسلاطين - إيديولوجية النسق الأشعري بكل ما ينتظم في النسق من تبريرية وتلفيقية» [54].

إنه النهج نفسه الذي يطبقه في دراسته حول التفسير العقلي للقرآن لدى المعتزلة، الذي يرسم إطاره التاريخي (ملابسات النزاع الإيديولوجي في مناخ الفتنة والصراع حول الشرعية في العهد الأموي)، حيث يبدو المعتزلة حملة لواء العقلانية والثورة والحرية ومطلب العدل، فقولهم بالمنزلة بين المنزلتين هو محاولة لرأب الخلاف بين الفرق المختلفة، وخلق جبهة موحدة ضد النظام الأموي» [55]، أما إعلاؤهم للعقل فهدفه هو «الإعلاء من التسوية بين البشر، وإلى عدم التفرقة بينهم على أساس الجنس أو الثروة» [56].

إن مختلف هذه النتائج التي يتوصل إليها أبو زيد، لا تكتسي في رأينا أي طرافة بل هي مبثوثة شائعة في العديد من الكتابات السيارة مثل أعمال الطيب تزيني وماكسيم رودنسون وصادق جلال عظم ... وأغلبها لا يثبت أمام التمحيص والنقد، باعتبارها تقوم على جملة من المصادرات السوسيولوجية الوضعية، التي تجاوزتها الأنتروبولوجيا الدينية

(53) المرجع نفسه ص : 240 .

(54) المرجع نفسه ص : 297 .

(55) الإتجاه العقلي في التفسير ؛ دراسة في قضية مجاز القرآن عند المعتزلة - ط 2 - دار التنوير - بيروت 1983 ص 241 .

(56) المرجع نفسه ص 241 .

المعاصرة ومناهج التاريخ الجديد النزاعة إلى استقراء دائرة المقدس في رهاناته الرمزية التي تتجاوز وتتقاطع مع الرهانات المجتمعية والتاريخية وفق نظرة مركبة تقطع مع التصورات الإنعكاسية التحديدية المبسطة.

إن مثل هذه الدراسة التي مازالت مفقودة في السياق العربي، لا بد أن تستند إلى الإسهامات الجديدة التي بلورها مفكرون وعلماء غربيون بإعادة الاعتبار لإبعاد المتخيل والرمزي والغيبي، وكلها أبعاد قارة تلازم النمط المجتمعي، وإن عجزت عن استنطاقها العقلانية التحليلية المنحصرة في الهم الإبستمولوجي [57].

وبالإضافة إلى هذا القصور في مستوى المنهج التأويلي (المرتكز على مقاربة لسانية) - سوسيولوجية عامة)، نلمس لدى نصر حامد أبوزيد غيابا كاملا للمستوى الأنطولوجي في قراءة النص، أي إمكانيته التأويلية الواسعة وثراؤه الدلالي الرحب، خصوصا إذا تعلق الأمر بنص بياني قائم على الاستعارة والمجاز ولطف الإشارة.

إن إهمال هذا المستوى الأنطولوجي راجع إلى هشاشة وضبابية مفهوم القراءة لديه، الذي ينحصر في ضبط الأبعاد التاريخية للملفوظات ومحاولة استنطاقها بحسب إطارها المرجعي الأصلي، وهو مجهود ضائع، فلا سبيل لتماهي القارئ مع النص، وإنما تتفاوت التأويلات بمدى قدرتها على الاستكشاف والإبداع وتعقل «اللامعقول» واستثمار «اللامفكر فيه»، والتعامل معه كرأسمال قابل للتحويل والصرف، فالتأويل الفعال «هو قراءة في أنطلوجية الخطاب المقروء لاستكشاف إمكاناته».

---

(57) قارن مثلا ب : المنصف عبد الجليل : المنهج الأنتربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، في «قراءة النص الديني»، الدار التونسية للنشر - تونس 1989 ص : 39 - 81
نشير في هذا السياق إلى أعمال بول ريكو ولفيناس وبورديو وجلبير دوران ومرسيا الياد ...

واستكشاف النص ليس مجرد عمل سلبي وإنما هو في حقيقته كشف معرفي وإنجاز فكري يقوم به القارئ الناقد، باستخدام مصطلحات أو أدوات جديدة في الدرس والتحليل» [58].

فأبوزيد لا يقدم جديدا، عندما يطالب بتسليط النظرة التحليلية على النص القرآني من حيث مستويات تلقيه وتأويله في السياقات الثقافية والمجتمعية، فذلك هو المجهود نفسه الذي اضطلع به العلماء الأقدمون بوسائلهم وأدواتهم العلمية، وكما يقول علي حرب فإن اعتبار الطابع اللغوي للنص القرآني تحصيل حاصل، لكن أوجه التعامل مع هذا النص لا تنحصر في النهج اللساني (الذي لا ينفتح أبوزيد على مناحيه الجديدة الأكثر أهمية، وإنما يكتفي بتوظيف المقولات البنيوية الشائعة)، فالقرآن «نص واسع يفيض عن كونه نصا أدبيا، ليشكل فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا هائلا ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة» [59].

إن هذا المأزق النظري راجع في اعتقادنا إلى الخلفية «الإيديولوجية» التنويرية التي يصدر عنها مشروع أبوزيد، في الصراع المحتدم الذي يخوضه ضد دعاة «الخطاب الديني» من موقع قيم «العقلانية» و«التقدم» و«الحرية» وهي المفاهيم ذاتها التي لا تخضع لمبضع التفكيك والتقويم لديه.

ثالثا - من التأويل إلى التنوير :

إذا كانت نظرية التأويل لدى نصر حامد أبو زيد لا تنجز دعواها، ولا تحقق مبتغاها أي تأسيس «وعي علمي بالنصوص الدينية» وإنما تكتفي بترديد مواقف نظرية معروفة، لعل أكثرها حيوية وطرافة هي مقولات «اليسار الإسلامي» التي صاغها حسن حنفي، وإن كان أبوزيد يتنكر لها

(58) علي حرب : نقد النص المركز الثقافي العربي الدار البيضاء / بيروت 1993 - ص 205

(59) المرجع نفسه ص 208 .

وينتقدها [60]، فما هي إذن الجبهة التي يخوض عليها حامد أبوزيد صراعه السجالي الحاد مع فقهاء «النص الديني» الأوائل، وأقطاب «الخطاب الديني» المحدثين ؟

لا يحتاج المرء إلى مجهود تأمل كبير، حتى يدرك عبر القراءة السطحية المباشرة لأعمال نصر حامد أبوزيد، ان المحرك الرئيسي هو الدفاع عن قيم التحديث والتنوير، في مواجهة خطاب يسمه بالظلامية والرجعية والماضوية.

فالمعركة الدائرة حول كتبه التي دخلت أروقة المحاكم، هي من منظوره مؤامرة تستهدف منهجه «العلمي» الذي يشكل «خطرا على الوجود السياسي، بل الاجتماعي، للخطاب الديني السائد والمسيطر» [61]، إنها معركة غير منحصرة بالأبعاد الفكرية والثقافية، بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية [62]. ولذا فإن أبوزيد لا ينفك في مختلف دراساته وكتبه مسكونا بالإشكالات النهضوية (ثنائية الأصالة والمعاصرة وعلاقة الإسلام بالحضارة الغربية الحديثة)، متبنيا الإتجاه التوفيقي العام بين «تراث إسلامي عقلاني» مقموع (الإعتزال والفلسفة الرشدية والمباحث التجريبية لدى الرازي وابن الهيثم ...) ومقاييس التنوير الغربي، التي هي وحدها المسلك إلى التقدم وولوج الحداثة.

فمأزق فكر النهضة - بالنسبة لنصر حامد أبوزيد - نابع من تأرجحه بين النهجين التراثي التقليدي والعلوم المعاصرة وميله إلى الجرأة

---

(60) راجع نقد الخطاب الديني ص 146 - 162 وقد رد عليه حسن حنفي بمقالة مطولة منشورة في أحد أعداد مجلة «الإجتهاد» البيروتية.

(61) نقد الخطاب الديني ص : 22 .

(62) المرجع نفسه ص 63 .

في تحليل الواقع الثقافي دون أن تصل تلك الجرأة إلى التراث الديني، الذي يقع «تبريره» و «تحسينه».

ويلخص أبوزيد من هذا التقويم إلى أن «خطاب التنوير قد فشل في إحداث التنوير. وأحد أسباب هذا الفشل تَرْتَدُّ إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصا، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى أخرى، ومن مرحلة «الوعي الغيبي الأسطوري» إلى مرحلة «الوعي العلمي» بالظواهر الطبيعية، والاجتماعية والإنسانية إلى حد السواء»[63].

فأزمة خطاب التنوير العربي كامنة في بعده «التلفيقي» وعجزه عن مُسَاءَلَة ونقد أسس النظرة التراثية ذاتها. لأسباب سياسية إيديولوجية، ولذا فبداية الخروج من عنق الزجاجة هو «تغيير الشروط الراهنة للحياة السياسية والاجتماعية بالحرص على ترسيخ «التعددية» وممارستها»[64].

إن مشروع نصر حامد أبوزيد يهدف إذن إلى انتشال الفكر التنويري العربي من أزمته، وتحريره من طابعه التلفيقي، الذي يخدم طغيان النزعة السلفية، ويتحرى من أجل ذلك السير شأوا أبعد ممن تقدمه من مفكري النهضة المعاصرين، باستهداف النصوص المؤسسة للتراث بالدراسة العلمية «الموضوعية» مما يضمن غرس قيم الحداثة والعقلانية و«الحقيقة العلمية»، والتعددية الديمقراطية، وهي مفاهيم كلها تدخل في مشمولات مقولة «العلمانية» المرفوضة من تيارات «الخطاب الديني».

فالعلمانية - حسب تعريف نصر حامد أبوزيد - «نمط من التفكير» يناهض «الشمولية» الفكرية و«الإطلاقية» «العقلية للكنيسة، أي لرجال الدين، على عقول البشر حتى في شؤون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي

(63) النص، السلطة، الحقيقة، ص 41 .

(64) المرجع نفسه ص 66 .

مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعا عن «النسبية» و«التاريخية» و«التعددية» و«حق الاختلاف» بل «حق الخطأ» [65].

لا نجد من المجدى هنا الاسترسال في الاستشهادات العديدة التي تنضح بها كتب نصر حامد أبوزيد دفاعا عن قيم التنوير والحداثة، وإن كنا لا نلمس لديه أي جهدا نظريا يذكر في تحديد هذه المفاهيم، وضبطها من حيث طابعها الإشكالي، بدل استخدامها كأدوات ميكانيكية جاهزة، أقرب للمصادرات الميتولوجية التي يجتهد في محاربتها أي بعبارة أخرى أن أبازيد لا يتابع أوجه الحوار الثري الشاسع الذي تطرحه في الدوائر الفكرية الغربية إشكالات العلومية، من موقع الفتوحات الإبستمولوجية الأخيرة، ولا موضوعات الحداثة والتعددية، كما تنظر إليها الفلسفات النقدية التي نبهت إلى رهانات السلطة والحقيقة، وقوضت النزعة العقلانية الموضوعاتية التي طالما بشر بها الفكر التنويري.

إن أبازيد، إذن، يندرج بوضوح في سياق اتجاه واسع من اتجاهات الفكر العربي المعاصر، هو «الاتجاه العلماني التنويري» [66]. يحرص على الدفاع عنه وتدعيم منطلقاته من خلال المسلك الخاص الذي يتبعه (دراسة القرآن الكريم برؤية لسانية تنزع للمعاصرة)، بل إنه يقصر أحيانا عن جراءة الكثير من رموز هذا الاتجاه (سلامة موسى، صادق العظم، محمد أحمد خلف الله ...) بل ينتهي غالبا إلى نفس الخط التوفيقي، ولو على حساب الاتساق والانسجام مع مقدماته المنهجية [67].

---

(65) نقد الخطاب الديني، ص 37 .

(66) راجع هذا الرتجاه : عزيز العظمة العلمانية من منظور مختلف - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1992 .

(67) علي حرب : نقد النص، ص 218 - 219 .